



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

La sovranità del diritto e il caso di Priscilliano (Leo ep. 15)

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

La sovranità del diritto e il caso di Priscilliano (Leo ep. 15) / C. Gabrielli. - STAMPA. - (2014), pp. 105-115. (Intervento presentato al convegno Politica, Religion y legislacion en el imperio romano (ss. IV y V d.C.) tenutosi a Zaragoza nel 29-30 ottobre 2009).

Availability:

This version is available at: 2158/431272 since:

Publisher:

EDIPUGLIA

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

(Article begins on next page)



Studi storici sulla Tarda Antichità
diretti da Domenico Vera

37

María Victoria Escribano Paño - Rita Lizzi Testa

POLÍTICA, RELIGIÓN Y LEGISLACIÓN
EN EL IMPERIO ROMANO
(SS. IV Y V D.C.)

*POLITICA, RELIGIONE E LEGISLAZIONE
NELL'IMPERO ROMANO
(IV E V SECOLO D.C.)*

ESTRATTO - SEPARATA



EDIPUGLIA
Bari 2014

CHANTAL GABRIELLI

LA SOVRANITÀ DEL DIRITTO E IL CASO DI PRISCILLIANO (LEO. EP. 15)¹

Mostrando l'ingerenza del braccio secolare in questioni di ordine religioso, la condanna capitale di Priscilliano, formulata alla corte imperiale di Treviri nel 385 d.C., rappresenta indubbiamente una tappa significativa delle relazioni tra Impero e Chiesa. La sentenza, cui Magno Massimo diede l'ordine di esecuzione, in base ai capi di imputazione formulati da alcuni vescovi, venne vivacemente contestata da eminenti esponenti del clero. Esempio a tal proposito è l'atteggiamento di Ambrogio. Questi, durante la sua permanenza a Treviri, nei giorni in cui si preparava il processo contro Priscilliano, si astenne dal comunicare con quei vescovi che si presentavano come accusatori davanti ad un tribunale laico, non approvando né il processo né il metodo con cui veniva condotto². Tale diniego gli procurò l'allontanamento dalla città per ordine di Magno Massimo, che invece riponeva totale fiducia in quegli stessi *episcopi*, e la definitiva alienazione dell'appoggio imperiale³. Sebbene secondo Ambrogio l'Impero ormai cristiano andasse preservato dall'errore e dal sacrilegio che potevano derivare dalle dottrine eretiche, non ammetteva alcun intervento persecutorio

¹ Per un riepilogo sui caratteri costitutivi del priscillianesimo ed un aggiornamento bibliografico sul movimento rimando all'analisi da me condotta recentemente in *Legislazione conciliare ispanica e priscillianesimo* in G. A. Cecconi – Ch. Gabrielli (a cura di), *Politiche religiose nel mondo antico e tardo-antico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*, Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009), Edipuglia, Bari 2011, 319-337.

² Ambr. ep. 30 (24 Maur.), 12. La data della seconda ambasceria ambrosiana presso Magno Massimo è legata al sincronismo con l'esecuzione di Priscilliano posta nel 386 d.C. (mentre il processo sarebbe stato fissato al 385/386 d.C.) da molti studiosi fra cui: J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933, 172-174; 516-518; M. V. Escribano Paño, *Haeretici iure damnati: El proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)*, in *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 6-8 maggio 1993, SEA 46, Roma 1994, 393-416; N. B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley - Los Angeles - London 1994, 217 n. 196. Altri storici, invece, datano la condanna a morte al 384 d.C.: H. Savon, *Ambroise de Milan*, Paris 1997, 182-183 e Y.-M. Duval, *Les ambassades de saint Ambroise auprès de l'usurpateur Maxime en 383 et 384*, in J.-M. Carrié - R. Lizzi Testa (edd.), «Humana sapit». *Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Paris 2002, 239-251, 240-241 n. 13, 246-248. Recentemente l'analisi di M.J. Bravo Bosh, *El iudicium publicum de la causa contra Prisciliano*, SDHI, 76 (2010), 147-163, tenta di dimostrare la legalità del processo intentato contro il vescovo di Avila.

³ S. Mazzarino, *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma 1989, 54-55.

contro il paganesimo e anche la crudeltà della repressione imperiale verso il priscillianesimo, avallata da alcuni prelati, suscitò il suo aperto biasimo. Il suo disappunto per la cruenta conclusione processuale è ben esternato, a un anno di distanza dalla sentenza, in un'epistola⁴ indirizzata a Studio del 386 d.C.: *episcopi [...] urgere usque ad gladium supremamque mortem ... coeperunt*. Forte e pregnante è inoltre in questo testo la comparazione fra i vescovi accusatori di Priscilliano e i Giudei che volevano la lapidazione della donna adultera. E così Ambrogio si interroga sulla effettiva necessità che uomini, già giudicati colpevoli di crimini e per questo destinati ad essere puniti dalle leggi pubbliche, subissero le accuse anche di sacerdoti che sollecitavano sentenze capitali da tribunali dello Stato⁵. Nella lettera il vescovo di Milano incoraggiava in pratica Studio, con ogni probabilità titolare o funzionario di un tribunale amministrativo, che lo aveva in precedenza interrogato sulla liceità per un magistrato cristiano di pronunciare sentenze capitali⁶, ad usare una certa cautela in materia criminale, diventata appunto scottante in relazione alla morte dell'eresiarca. Ma il caso di Priscilliano aveva messo in luce anche altri aspetti: Ambrogio sostanzialmente disapprovò che fosse l'imperatore a decidere su questioni dottrinali, sarebbe stato sufficiente per la Chiesa perseguire un'opera correttiva sistematica nei confronti di Priscilliano e delle sue dottrine. Anche il processo di Treviri contribuì, quindi, a far maturare nel vescovo di Milano una consapevolezza diversa in merito alle sfere di influenza fra potere civile e potere ecclesiastico, sfere che dovevano essere comunicanti fra loro in maniera dialettica, ma non sovrapponibili. Quando necessario, Ambrogio non esitò ad opporsi all'interferenza dell'autorità pubblica negli affari della Chiesa (fino a Graziano l'imperatore era stato il capo ufficiale della religione pagana)⁷. Nel 386 Ambrogio negò la comunione ai vescovi colpevoli di aver sollecitato il braccio secolare contro gli eretici priscillianisti, e non esita ad opporsi alla corte di Milano quando questa, in nome della libertà di culto, impone la consegna agli ariani, legati al vescovo Mercurino Ausenzio di Durostorum⁸, di una *basilica* catto-

⁴ Ambr. ep. 68 (26 Maur.), 3: *Sed vehementior facta est, posteaquam episcopi reos criminum gravissimorum in publicis iudiciis accusare, alii et urgere usque ad gladium supremamque mortem, alii accusationes huiusmodi et cruentos sacerdotum triumphos provare coeperunt. Quid enim aliud isti dicunt, quam dicebant Iudaei reos criminum legibus esse publicis puniendos; et ideo accusari eos etiam a sacerdotibus in publicis iudiciis oportuisse, quos asserunt secundum leges oportuisse puniri?* Per un commento in chiave giuridica dell'epistola ambrosiana soprattutto in merito allo stato di incertezza normativa in cui si trovavano ad operare i tribunali criminali vd. G. Puglisi, *Giustizia criminale e persecuzioni antieretiche (Priscilliano e Ursino, Ambrogio e Damaso)*, SicGymn, 43 (1990), 91-137, spec. 116-123.

⁵ Anche nel pagano Pacato (*Pan.* 29, 3) si avverte un totale disappunto verso la figura dell'*accusator sacerdos*.

⁶ Nella prima lettera a Studio (Ambr. ep. 50 (25 Maur.)) Ambrogio in realtà aveva risposto raccomandando di non applicare la pena di morte, ma aveva anche aggiunto di non poter scomunicare chi l'avesse applicata; mentre nella seconda lettera (Ambr. ep. 68 (26 Maur.), 3) è più esplicito e condanna apertamente i vescovi accusatori di Priscilliano.

⁷ Sull'abbandono del pontificato massimo da parte di Graziano si veda di recente la presa di posizione di Al. Cameron, *The imperial Pontifex*, HSPH, 103 (2007), 341-384.

⁸ L'identificazione di Ausenzio di Durostorum con Mercurino Ausenzio (cfr. *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire 2. Prosopographie de l'Italie Chrétienne (313-604)*, I, Rome 1999, s.v. Auxentius (Mercurinus) 3, 241-243), sicura per L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, Augustinianum, 14 (1974), 409-449, spec. n. 14, è confermata da McLynn, *Ambrose of Milan*, 183 n. 92; *contra* ma sollevando dubbi poco consistenti: R. Gryson (ed.), *Scolies Ariennes sur*

lica, la *Portiana* e, più tardi, anche della *Nova*⁹. Nella lettera a Valentiniano II del marzo del 386 d.C.¹⁰, che offre interessanti spunti ricostruttivi in merito alla convulsa successione di eventi legati alla disputa per le basiliche¹¹, è ribadito il diniego del vescovo a presentarsi per una controversia (*certatio*) nel *consistorium*, alla presenza dell'imperatore. L'arbitrato avrebbe accertato la rettitudine di fede dei due vescovi: Ambrogio e Ausenzio, e sarebbe stato affidato a *iudices* terzi scelti da entrambe le parti in causa ed avrebbe avuto come *arbitrator* l'imperatore stesso. Per il vescovo di Milano la sola presenza dell'imperatore come arbitro tra sé e Ausenzio rendeva quell'incontro inaccettabile, perché forte era il timore che un giudizio deferito a privati si trasformasse di fatto in un processo che si sarebbe concluso con il suo allontanamento dal seggio vescovile: celebrato di fronte ai supremi organi giurisdizionali dell'Impero, la sentenza sarebbe stata inappellabile¹². Ambrogio non accetta in sostanza il mandato di comparizione imperiale, preferendo rischiare la contumacia piuttosto che l'emissione di una sentenza imperiale. Dichiarò che non può mettersi a discutere in concistorio, perché egli non cerca né conosce gli intrighi della Corte imperiale, e citando una disposizione di Valentiniano I¹³, secondo cui, in questioni inerenti la fede, i sacerdoti devono essere giudicati solo da sacerdoti, ricorda anche come *in causa fidei* sono i vescovi che devono giudicare gli imperatori e non viceversa, ribadendo la necessità che l'ingerenza imperiale non sconfini in ambiti che non le competono¹⁴.

le concile d'Aquilée, SChr 267, Paris 1980, 58-59 e G. Nauroy, *Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais*, RecAug, 23 (1988), 3-86, 11 n. 24.

⁹ M. Sordi, *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, in L. F. Pizzolato - M. Rizzi (a cura di), *Nec timeo mori*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano, 4-11 Aprile 1997, Milano 1998, 107-118, 112-115. Per un'impostazione diversa del problema con un ridimensionamento dell'autorità e potere di Ambrogio nel primo periodo dell'episcopato vd. McLynn, *Ambrose of Milan*, 170-180, vd. anche 149-152.

¹⁰ Ambr. ep. 75 (21 Maur.), 1-4.

¹¹ Per una ricostruzione delle azioni che impegnarono Ambrogio cfr. A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1960², 340-343, 355-356; su cui vedi la recente posizione di R. Lizzi Testa, *La certatio fra Ambrogio e Mercurino Assenzio, ovvero a proposito di una deposizione mancata*, in *Ambrogio e la sua basilica. Quarto dies academicus* (Milano, 1 aprile 2008), StAmbr, 3 (2009), 39-68, che relaziona criticamente la cronologia degli eventi con la data di composizione della lettera a Valentiniano II (Ambr. ep. 75 (21 Maur.)), il *Sermo contra Auxentium* (Ambr. ep. 75a (21a Maur.)), dove il vescovo è fortemente demonizzato, e la lettera alla sorella Marcellina (Ambr. ep. 76 (20 Maur.)), 13, 24-25), e accetta in sostanza la successione evenemenziale già prospettata da Palanque, *Saint Ambroise*, 139-164, 578-579; Duval, *Les ambassades*, 239-251; e di recente seguita anche da J. H. W. G. Liebeschuetz (ed. with the assistance of C. Hill), *Ambrose of Milan. Political Letters and Speeches*, Liverpool 2005, 135.

¹² Lizzi Testa, *La certatio*, 40-41.

¹³ Rimane tuttora l'incertezza fra rescritto e legge, su cui vd. M. Sargenti - R. Bruno Siola (edd.), *Normativa imperiale e diritto romano negli scritti di S. Ambrogio. Epistulae - De Officiis - Orationes funebres*, Milano 1991, 2-12, 41-42, 54. La disposizione valentiniana, sebbene non sia pervenuta, doveva essere operante da come si deduce dal confronto con alcune testimonianze contemporanee e successive raccolte da T. D. Barnes, *Valentinian, Auxentius and Ambrose*, *Historia*, 51 (2002), 227-237. Nel 374/375 d.C. sarebbe stato emesso il rescritto secondo R. Lizzi Testa, *Senatori, popolo, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari 2004, 178.

¹⁴ Ambr. ep. 75, 2 (21 Maur.): [...] *augustae memoriae pater tuus non solum sermone respondit sed etiam legibus suis sanxit: «In causa fidei vel ecclesiastici alicuius ordinis eum iudicare debere qui nec munere impar sit nec iure dissimilis». Haec enim verba rescripti sunt hoc est sacerdotes de sacerdotibus volui iudicare; quin etiam si alios quoque argueretur episcopus et morum esset examinanda causa, etiam hanc volui ad episcopale iudicium pertinere*; 75, 4: *Ita ergo quadam adulatione curuamur, ut sacerdo-*

Se larga parte delle gerarchie ecclesiastiche e dell'opinione pubblica cristiana volle prendere le distanze dall'ingiusto processo di Treviri, essa sentì l'urgenza di ribadire nei decenni successivi l'inammissibilità delle dottrine professate dal vescovo di Avila. Percepito come problema di natura dottrinale il priscillianesimo fu combattuto a più riprese, grazie alla sanzione canonica degli anatemi emessi dai Concilii¹⁵ di Saragozza (380 d.C.), Toledo (400 d.C.) e Braga (561 d.C.) ed anche dalle leggi dello Stato romano¹⁶. Dal secondo venticinquennio del V secolo d.C., dopo una legislazione volta a colpire ogni forma di eresia tra cui è contemplata anche la *Priscilliani secta*, l'impero interrompe la sua funzione di ausilio politico-giuridico della gerarchia ecclesiastica nel controllo delle forme di dissidenza religiosa, lasciando il pontefice quale unico interlocutore delle diocesi del clero iberico. Ormai è svanito il rischio di un'interferenza imperiale, come ai tempi di Ambrogio. La Chiesa viene chiamata a svolgere dalle stesse popolazioni dell'Impero una funzione di supplenza al vuoto di potere e, soprattutto di autorità, conseguente alla graduale perdita di controllo dell'Impero romano in Occidente. La posizione del pontefice e della Chiesa di Roma, nella lotta all'eresia priscillianista ancora presente in territorio iberico nel corso del V secolo d.C., assume un peso crescente nella provincia di *Gallaecia*, in concomitanza con il progressivo sfilacciamento del potere imperiale in quell'area a seguito delle invasioni barbariche¹⁷. Mi pare appunto sia sul determinarsi di questa tendenza che le ricerche da me condotte possano apportare alcuni elementi di novità.

L'epistola 15 di papa Leone Magno, scritta nel 447 d.C. al vescovo Toribio¹⁸ della città iberica di Astorga (*Asturica Augusta*) in *Gallaecia* è testo particolarmente significativo per i rapporti e le iniziative coordinate di Stato e Chiesa. Questa missiva altro non è se non la risposta del papa ad una lettera, purtroppo andata perduta, che Toribio¹⁹ gli avrebbe inviato, sintetizzando in sedici punti il sistema teologico di quella eresia, che con

talīs iuris simus immemores; 75, 5: *Pater tuus [...] dicebat: «Non est meum iudicare inter episcopos»*. Vd. anche Ambr. *ep.* 75, 15; *ep. extra coll.* 7, 2; *Acta conc. Aquil.* 51 (Gryson (ed.), *Scolies Ariennes*, 368): [...] *Ambrosius episcopus dixit: Sacerdotes de laicis iudicare debent, non laici de sacerdotibus*.

¹⁵ Per un commento ai canoni conciliari vd. J. Orlandis - D. Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona 1986, 23-24, 68-100, 137-150.

¹⁶ *CTh* 16,5,40-43-48-59-65. Sul libro sedicesimo rimane fondamentale il volume di L. De Giovanni, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano, saggio sul Libro XVI*, Napoli 1980; mentre per un'analisi recente rimando a R. Delmaire (a cura di), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438) I, Code Théodosien Livre XVI*, SChr 497, Paris 2005.

¹⁷ *Leo. ep.* 15 (PL 54, 680). A. Olivares Guillém, *Prisciliano entre la ortodoxia y la heterodoxia: Influencia del ambiente político y religioso en la evolución histórica del priscilianismo* (ss. IV-VI d.C.), *Ilu*, 7 (2002), 97-120, offre una valutazione equilibrata dei fattori storici e politici (tra cui non indifferente è il peso delle invasioni barbariche) determinanti un rafforzamento dell'eresia nell'area nord-occidentale della Spagna. Sulle invasioni barbariche vd. l'analisi di P. C. Díaz Martínez - C. Martínez Maza - F. J. Sanz Huesma, *Historia de España V. Hispania tardoantigua y visigoda*, Madrid 2007, 273 ss.

¹⁸ O. Núñez García, *Un ejemplo de individualización en el proceso cristianizador galaico: las aportaciones de Toribio de Astorga*, *HAnt*, 26 (2002), 253-268.

¹⁹ La *Gallaecia*, area indubbiamente meno romanizzata rispetto alle altre province iberiche, con una certa irregolarità nelle sequenze episcopali, deve aver avuto come sede episcopale metropolitana la città di Astorga ma in maniera non continuativa, e tra gli episcopati quello di Braga, capitale della provincia tardoromana, ebbe un ruolo preminente, vd. Díaz Martínez - Martínez Maza - Sanz Huesma, *Historia de España*, 174-175.

preoccupazione vedeva ancora ben insediata nella sua terra²⁰. Dall'epistola emerge una compiuta dottrina sulla primazia papale, mostrandosi quanto decisiva fu l'azione del vescovo di Roma nell'imporsi contro manicheismo e priscillianesimo, in Occidente²¹. Leone, infatti, informa Toribio sui risultati delle indagini (*inquisitiones*) volte a smascherare fra i fedeli l'appartenenza alla setta dei Manichei²². Nel contrasto con questa eresia il papa poteva annunciare ai vescovi della penisola italica che i Manichei erano stati condannati anche da *publici iudices*, ossia da alti amministratori imperiali²³. Del resto, nel 425 d.C., una costituzione di Valentiniano III, che assimilava l'eresia manichea al sacrilegio e faceva riferimento a papa Leone, forniva la prova di un'intesa concertata tra i due poteri²⁴. Però lo stesso impegno imperiale a tradurre in forma di disposizioni legislative i dettami del clero su questioni religiose non si può dire si sia manifestato in occasione del riacceso dibattito sulla permanenza del priscillianesimo in *Hispania*. Nelle prescrizioni finali della missiva Leone auspica l'indizione di un concilio per lo stesso anno²⁵ che avesse come punto centrale di discussione il cristianesimo galiziano. L'ipotesi più accreditata tra gli studiosi è che il concilio non si tenne²⁶, sulla base della mancata menzione del sinodo nella *Cronaca* di Idazio; mentre esiste un riferimento tardo nel resoconto del I Concilio di Braga (561 d.C.) che potrebbe fare affermare il contrario. La seconda parte degli atti di questa ultima assise²⁷, infatti, incorpora diciassette capitoli contro l'eresia di Priscilliano, in forma di anatemi, relazionati dichiaratamente con la lettera di Toribio, conosciuta, come detto, dalla risposta di Leone. Forse motivi legati alla politica della monarchia sveva, insediata recentemente nella zona, resero impossibile a Toribio ed ai suoi due amici vescovi, Idazio di *Aquae Flaviae* (att. Chaves in Galizia) e Ce-

²⁰ Leo. ep. 15 (PL 54, 678): *qualis in regionibus vestris de antiquae pestilentiae reliquiis errorum morbus exarserit. Nam et epistolae sermo, et commonitorii series, et libelli tui textus eloquitur Priscillianistarum fetidissimam apud vos recaluisse sentinam*. La ricostruzione delle dottrine priscillianiste fatta da Toribio è molto probabile che per la sua complessità strutturale vada però ben oltre l'originario impianto speculativo professato dall'eresiarca su cui vd. O. Núñez García, *Un ejemplo de individualización en el proceso cristianizador galaico: las aportaciones de Toribio de Astorga*, HAnt, 26 (2002), 253-268.

²¹ J. Vilella Masana, *Mala temporis nostri: la actuación de León Magno y Toribio de Astorga en contra del maniqueísmo-priscilianismo hispano*, Helmántica, 58 (2007), 7-65. Vd. O. Maier, *Religious Dissent, Heresy and Households in late Antiquity*, VChr 49, (1995), 49-63, 58-59.

²² Leo. ep. 15 (PL 54, 678-679).

²³ Leo. ep. 7 (PL 54, 621).

²⁴ Si tratta della Novella 18 il cui testo è conservato in un'epistola di Leone: Leo. ep. 8 (PL 54, 622-624). Sul testo vd. considerazioni e relative indicazioni bibliografiche di S. Pietrini, *Religio e Ius Romanum nell'epistolario di Leone Magno. Materiali per una palinogenesi delle costituzioni tardo-imperiali I, 6*, Milano 2002, 94 ss.

²⁵ Leo. ep. 15 (PL 54, 692).

²⁶ Per una rassegna delle antinomiche posizioni sulla questione vd. J. Vilella Masana, *La correspondencia entre los obispos hispanos y el papato durante el siglo V*, in *Cristianesimo e specificità*, 460-461 nt. 11, 470-471. Lo stesso J. Vilella Masana, *Priscilianismo galaico y política antipriscilianista durante el siglo V*, AnTard, 5 (1997), 182-185, pur rilevando il ruolo chiave di Toribio nella lotta al priscillianesimo in territorio galiziano, si mostra dubbioso sulla sua riuscita nel convocare un concilio se non generale (con la partecipazione di tutte le province iberiche) almeno provinciale (solo galiziano), mentre è più sicura nel negare quella indizione assembleare C. Cardelle de Hartmann, *El supuesto concilio de Toledo del año 447*, Euphrosyne, 22 (1994), 207-214.

²⁷ J. Vives (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona 1963, 66.

ponio, la convocazione del sinodo²⁸. E nella lettera²⁹ non è difficile leggere una chiara allusione a problematiche di varia natura (tensioni militari, scarsa sicurezza nella circolazione, mancanza di stabilità politica sul territorio, guerre e conflitti) inerenti spostamenti di popoli del mondo germanico, che, a partire dal 409 d.C., iniziarono a varcare i Pirenei. Per più di un secolo, infatti, da quando nel 411 d.C. si stabilirono i visigoti in gran parte della Penisola Iberica non si poterono riunire concilii nei territori sottomessi al loro dominio. Parte dell'interesse storiografico si è rivolto alla dimensione politica e sociale³⁰ del priscillianesimo, il suo ruolo nella cristianizzazione della popolazione culturalmente arretrata, rurale o pagana del territorio nord-occidentale della Spagna³¹, pur avvenuto su basi dottrinarmente 'errate'³². La persistenza del paganesimo in quell'area avrebbe favorito la circolazione delle idee priscillianiste nella zona. La resistenza e il pervicace attaccamento a credenze e culti idolatrici nel Nord-Ovest della *Hispania* sono, effettivamente, testimoniati ancora nel V secolo, da Martino vescovo di Braga nel suo *De correptione rusticorum*³³.

Non è da escludere che il radicamento dell'eresia in *Gallaecia* sia forse merito anche di una certa politica neutrale se non lassista che la monarchia sveva mostrò verso il priscillianesimo³⁴. Qui bisognerà aspettare la metà del VI secolo d.C., dopo la conversione al cattolicesimo dell'area³⁵, perchè si tenga il I Concilio di Braga (561 d.C.).

²⁸ Turibius, *Ep. ad Idacium et Ceponium* (PL 54, 693-695).

²⁹ Leo. *ep.* 15 (PL 54, 680).

³⁰ Poco convincenti rimangono le ipotesi che vertono per una equiparazione tra il movimento priscillianista e la grande convulsione sociale che provocarono i Bagaudi nella plebe rurale della Gallia tra cui C. Molé, *Uno storico del V secolo: Il vescovo Idazio*, Quad. Sic. Gym. 3, Catania 1978, che, nel capitolo *Il priscillianesimo: eresia e protesta sociale*, 103-129, andava sostenendo che il priscillianesimo in territorio galiziano contribuì al revival delle credenze pagane e pratiche magiche proprio della religiosità di quell'area geografica, e si diffuse tra gli *humiliores*, acquisendo la *facies* di un movimento di protesta, parallelo a quello bagauda.

³¹ Per S. Fernández Ardanaz, *Cristianizzazione e cambiamenti sociali nelle culture montane del nord dell'Hispania*, in *Cristianesimo e specificità*, 483-512, l'indagine archeologica (487 nt. 11) permette di affermare che la dislocazione delle sedi episcopali nelle province ispaniche sia strettamente legata al crocevia di strade di comunicazione romane, commerciali e militari, che intersecano la Penisola Iberica e superano le barriere montane, anche se in alcune aree, come quella delle Asturie, continuano a dominare strutture tribali e la cristianizzazione viene confinata alle città e ai territori limitrofi alle aree urbane. L'ingresso del cristianesimo nel mondo rurale è comunque attestato nella Hispania del Nord-Ovest attraverso le *villae* (490 ss.). Vd. le disposizioni conciliari di Elvira in merito a consuetudini poco ortodosse nelle ville in can. 21, 40, 41, 49.

³² Hyd. *chron.* 32, condanna il priscillianesimo.

³³ Come va sostenendo P. Díaz Martínez, *El monacato y la cristianización del no ispano. Un proceso de aculturación*, A&Cr, 7 (1990), 531-539. La cristianizzazione dell'area sarebbe stata poi favorita dal diffuso radicarsi di un monachesimo ascetico.

³⁴ Suggestiva rimane l'ipotesi di una collaborazione tra priscillianisti e potere svevo sostenuta recentemente da A. Isla Frez, *L'episcopato della Spagna nord-occidentale all'epoca delle invasioni*, in P. Delogu (ed.), *Le invasioni barbariche nel meridione dell'impero: Visigoti, Vandali, Ostrogoti*, Cosenza 2001, 79-97. Contro tale convinzione aveva già mosso ragionevoli obiezioni Vilella Masana, *Priscillianismo galaico*, 182.

³⁵ E. A. Thompson, *The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism*, in E. James (ed.), *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford 1980, 77-92, 80-91. L'unità nella fede cattolica venne raggiunta in Galizia sotto Theodemir secondo la testimonianza di Isidoro (*Sueb.* 91 MGH XI *chron. min.* II p. 302).

In una dimensione sempre più accentratrice, con opache interferenze dei poteri civili, in un'area geograficamente marginale dove l'insediamento dei regni barbarici andava riducendo seriamente la capacità d'azione imperiale, il papa impone la sua *auctoritas* nella lotta all'eresia priscillianista. Nel corso dell'epistola 15, a prescindere dal lessico denigratorio che Leone sceglie per appellare la setta con aggettivi qualificativi infamanti³⁶, ponendosi sulla scia di un linguaggio aggressivo verso quell'eresia che trova in Gerolamo uno dei suoi primi artefici³⁷, è interessante osservare le modalità con cui la chiesa ufficiale combatteva l'esistenza di un mosaico di private conventicole eterodosse³⁸, affermando una disciplina a vari livelli³⁹ che ancorasse propriamente la vita del clero. Come ho già ricordato, il richiamo di Leone nasce da una reale preoccupazione per le spinte autonomistiche della chiesa ispanica, e puntava a controllare le tendenze culturali dei vescovi delle comunità locali, a cui era riconosciuta una grande responsabilità nella diffusione delle dottrine dell'eresiarca. Il pontefice non esita a rimproverare una ambigua e per questo alla lunga pericolosa tolleranza verso una incontrollata circolazione dei testi priscillianisti, i cui contenuti, da un punto di vista dottrinario, erano stati già condannati dagli atti conciliari di Saragozza e Toledo⁴⁰. Ma è soprattutto su un brano dell'epistola 15 che vorrei fare alcune precisazioni in merito allo sforzo correttivo della *Ecclesia catholica* salda nel condannare certi erronei insegnamenti (*traditiones*) e la tradizione legislativa imperiale:

Leo. ep. 15 (PL 54, 679-680): *Merito patres nostri, sub quorum temporibus haeresis haec nefanda prorupit, per totum mundum instanter egere ut impius furor ab universa Ecclesia pelleretur: quando etiam mundi principes ita hanc sacrilegam amentiam de-testati sunt, ut auctorem eius cum plerisque discipulis legum publicarum ense prosternerent. Videbant enim omnem curam honestatis auferrī, omnem coniugiorum*

Sulla diffusione del cristianesimo e la persistenza del paganesimo in determinate aree geografiche della Hispania in epoca visigota vd. la puntuale analisi di J. N. Hillgarth, *Popular Religion in Visigothic Spain*, in James, *Visigothic Spain*, 3-60 con un ampio apparato bibliografico.

³⁶ *Priscillianistarum fetidissimam* [...] *sentinam* ovvero feccia lorda e lurida (PL 54, 678), *nefanda haeresis* (679), *impietas* (scelleratezza) (679), *impius furor* (679), *hanc sacrilegam amentiam* (demenza, follia) (679), *blasphemia* (680), *antiqua pestilentia* (678), *nefandissima secta* (691).

³⁷ Ritenuta una sommatoria di depravazioni comportamentali e precedenti errate deviazioni dottrinali, così la definisce nella *praefatio* all'epistola a Ctesifonte Gerolamo, su cui per un commento vd. A. Ferreira, *Jerome's polemic against Priscillian in his Letter to Ctesiphon* (133,4), REAug, 39 (1993), 309-332.

³⁸ Cfr. CTh 16,5,43 (408).

³⁹ Fernández Ardanaz, *Cristianizzazione*, 492 ss.

⁴⁰ I mezzi disciplinari indicati nei canoni conciliari si articolavano su questioni centrali come la lotta all'assenteismo nelle celebrazioni ecclesiastiche da parte di chierici, laici e donne, interpretato come un disprezzo verso il calendario cerimoniale, elemento invece di coesione nella società ecclesiastica (canoni 1, 2, 4, 6), e lo sviluppo di una liturgia parallela (can. 3), che comprendeva l'insegnamento delle Scritture tramite persone che usurpavano il titolo di *doctor* riservato ai vescovi (can. 7), la cui *auctoritas* veniva ad essere incrinata. Su questo punto vd. M. V. Escribano Paño, *Magia, maniqueísmo y cristianismo: el concilio I de Caesaraugusta* (Ca. 379), in *I concili della cristianità occidentale secoli III-V*, XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 Maggio 2001, SEA 78, Roma 2002, 101, 114-115.

copulam solvi, simulque divinum ius humanumque subverti, si huiusmodi hominibus usquam vivere cum tali professione licuisset.

Nel testo la contrapposizione terminologica tra *patres nostri*, da intendersi come autorità religiose implicate nella vicenda priscillianista quali Ambrogio, Agostino, Gerolamo, e *mundi principes*, ovvero i detentori del potere civile, è indicativa di una duplice consapevolezza del pontefice nei confronti del priscillianesimo. Da una parte è chiara la familiarità con la Chiesa verso la quale Leone sentiva una filiale appartenenza, dall'altra invece è evidente la consapevolezza della capacità ordinatrice e di coercizione del braccio secolare e del suo diritto su abitudini e pratiche religiose⁴¹. In virtù di leggi pubbliche si ha la meglio su ogni sovvertimento politico: *leges publicae* contro chi sovverte lo *ius divinum et humanum*. L'adesione all'eresia priscillianista comporta il disordine sociale, osserva il papa, soprattutto per il fatto che le sue credenze implicano lo scioglimento di quanto stabilito sia dalle leggi umane che dalle costituzioni divine⁴². L'espressione *ius divinum et humanum* corrobora l'idea che agli occhi della Chiesa e del potere civile la vita, le convinzioni dottrinarie ed il movimento di Priscilliano fossero estranei al diritto. Infatti la locuzione *ius divinum et humanum* contempla la nozione, già ciceroniana⁴³, del diritto nella sua totalità: leggi divine (cioè naturali, ovvero non scritte) e leggi umane (cioè il cosiddetto 'diritto positivo', opera della volontà di un legislatore e quindi degli organi legislativi dello stato). In Leone è difficile pensare ad un'unicità di significato alla luce del fatto che nella patristica (valga per tutti l'esempio di Agostino⁴⁴), l'espressione *ius divinum* presenta l'accezione di parola di Cristo, Sacra Scrittura. Tale significato non sembra, però, porsi in contraddizione con l'idea insita nel pontefice di additare il vescovo di Avila come un eresiarca, sottolineando l'incongruità delle dottrine da lui professate rispetto alla Bibbia.

E Priscilliano di occasioni per cambiare l'ordine naturale delle cose ne aveva avute. Basti ricordare in primo luogo la sua ordinazione episcopale illegittima giuridicamente⁴⁵ (*contra ius ecclesiae*), dato che era avvenuta senza il dovuto assenso dell'*episcopus* metropolitano, Idazio di Merida, sotto la cui giurisdizione risiedeva la sede di Avila, e per opera di due soli officianti in piena violazione del canone 20 del concilio di Arles (314 d.C.), che, per dare all'atto validità canonica, prescriveva la partecipazione di almeno

⁴¹ A. Ferreira, *Petrine primacy, conciliar authority, and Priscillian*, in *I concili della cristianità*, 631-645.

⁴² Per un commento alla lettera del pontefice vd. Pietrini, *Religio e Ius Romanum*, 96-102.

⁴³ Cic. *Sex. Rosc.* 37, 65; *har. resp.* 14; *Sest.* 91.

⁴⁴ Ringrazio il Prof. A. Di Berardino per il suggerimento di alcuni passi paralleli in Agostino: Aug. in *epist. Ioh.* 6, 25: [...] *Ecce sunt villae: quo iure defendis villas? divino an humano? Respondeant: Divinum ius in Scripturis habemus, humanum ius in legibus regum. Unde quisque possidet quod possidet? nonne iure humano? Nam iure divino, Domini est terra et plenitudo eius [...]; ep.* 93, 5, 19: [...] *ut iure Romano testamenta conderetis, et iure divino patribus conditum testamentum, ubi scriptum est: In semine tuo benedicentur omnes gentes, calumniosis criminationibus rumperetis? [...]; virg.* 1, 1: [...] *ne superbiat insertus oleaster, qui venturo Christo etiam filiorum propagatione serviebant, ideo meriti inferioris esse arbitrentur, quia iure divino continentia connubio et nuptiis pia virginitas anteponitur.*

⁴⁵ Cfr. M.V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza 1988, 95.

sette vescovi, e in difetto tre. Per non parlare poi della predilezione per testi apocrifi condannati dalla chiesa ufficiale, delle accuse di immoralità⁴⁶ ribadite anche nel I Concilio di Braga⁴⁷, o di nicolaismo per aver traviato donne con le sue errate dottrine e averle coinvolte in riunioni orgiastiche⁴⁸.

Su quest'ultimo aspetto, ovvero l'adesione femminile alla setta priscillianista, vorrei fare un'ulteriore precisazione. Nel testo Leone parla dell'apparente dissolvimento di ogni legame coniugale, *omnem coniugiorum copulam solvi*, e subito a corollario della sua affermazione ricorda la destabilizzazione che il priscillanesimo ha scatenato nell'ambito del diritto umano e divino. In tale contesto l'accezione da attribuire alla locuzione *ius divinum* va ben oltre le regole naturali della umana convivenza. Il priscillanesimo, non opponendo alcun fattore ostativo alla partecipazione femminile alle attività religiose delle comunità ma anzi favorendola, minava l'unità del vincolo matrimoniale. L'assenteismo della donna dalla propria casa ed il suo coinvolgimento in pratiche del tutto discutibili, come la gimnopodia, era motivo di scandalo in ambito ecclesiastico. Sradicava alla lunga il legame indissolubile e sacro del matrimonio celebrato di fronte a Dio, scuotendo nel profondo le fondamenta della società cristiana fondata sulla sacralità dell'unione coniugale. A mio avviso è inoltre implicito che non pochi interrogativi, anche a livello dottrinario e pastorale, abbia scatenato una presenza femminile alle riunioni priscillianiste in abitazioni private e luoghi appartati⁴⁹, come è ben chiaro nei canoni del Concilio di Saragozza⁵⁰. Già nel canone 1 di quel sinodo era espresso il divieto per le donne di attendere alla recitazione di preghiere con persone estranee alla cerchia familiare⁵¹. Ciò pare

⁴⁶ PL 54, 683-684, 689, 691. Rimando per bibliografia a A. Ferreiro, *Sexual Depravity, Doctrinal Error, and Character Assassination in the Fourth Century: Jerome against the Priscillianists*, *Studia Patristica*, 28 (1993), 29-38.

⁴⁷ Canon 11 e 15. Vd. Vives, *Concilios*, 68-69.

⁴⁸ Cfr. Sulp. Sev. *chron.* 2, 48, 2-3. Per l'accusa di nicolaismo vd. A. Ferreiro, *Priscilian and Nicolaism*, *VChr*, 52 (1998), 382-392. Sul ruolo della donna nel movimento vd. M. Marcos, *Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del quarto secolo: il caso delle donne*, in *Cristianesimo e specificità*, 417-435. E ultimamente Ead., *La femme et la morale sexuelle*, in D. Bertrand - J. Busquets - M. Mayer Olivé (eds.), *Pacien de Barcelone et l'Hispanie au IV^e siècle*, *Actes des colloques de Barcelone et de Lyon*, mars et octobre 1996, Paris-Barcelone 2004, 99-109, spec. 104-109. Del resto, fra i suoi maestri, Priscilliano, secondo Sulpicio Severo (*chron.*, 2, 46, 1-2), poteva vantare una donna *non ignobilis*, Agape oltre che il *rhetor* Elpidio attraverso cui conobbe le dottrine dell'eretico gnostico-manicheo Marco di Memphis. Su questa dipendenza formativa vd. in *primis* l'analisi di V. C. De Clercq, *Ossius of Cordova and the Origins of Priscillianism*, *Studia Patristica*, 1 (1957), 601-606.

⁴⁹ Nel territorio della *Hispania* la documentazione archeologica attesta l'esistenza di *villae* con un'area specifica adibita a *ecclesia* su cui vd. K. Bowes, *Villa-Churches, Rural Piety, and the Priscillianist Controversy*, in T. S. Burns - J. W. Eadie (eds.), *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*, Michigan 2001, 323-348, spec. 335-338. Sulla distribuzione geografica delle *villae* in area iberica vd. l'analisi condotta da E. Ariño Gil - P. C. Díaz, *El campo: propiedad y explotación de la tierra*, in R. Teja (a cura di), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, Bari 2002, 59-96, 65-81, 90-94.

⁵⁰ Sul divieto di appartarsi e non essere presenti a funzioni religiose vd. Concilio di Saragozza can. 2: *ad alienas villas agendorum conventum causa non convenient*; e can. 4: *nulli liceat de ecclesia absentare, nec latere in domibus, nec sedere in villam, nec montes petere, nec nudis pedibus incedere, sed concurrere ad ecclesiam*; *CTh* 16,5,49. Vives, *Concilios*, 16-17.

⁵¹ Vives, *Concilios*, 16; per un commento su tale consuetudine vd. V. Burrus, *The Making of a He-*

evidente soprattutto in relazione al pericolosità insita nell'ascolto di una *lectio divina*, tenuta da *doctores* laici che insidiavano con i loro insegnamenti, fra l'altro non ortodossi sulle verità evangeliche, l'*auctoritas episcopalis*, rendendo meno scontata ai membri dell'ordine sacerdotale l'esclusività nella trasmissione e interpretazione della parola divina⁵².

Va inoltre precisato che, riguardo alla condanna dell'assenteismo a importanti funzioni pubbliche nel calendario religioso, esiste un probabile riferimento⁵³, soprattutto nella serie di proibizioni elencate nel canone 4 del Concilio di Saragozza⁵⁴, alla prassi che la popolazione allontanandosi dai loro domicili per seguire un tipo di ritiro ascetico finissero invece per dedicarsi a feste di origine pagana che si svolgevano negli stessi giorni dell'anno, come i carnevali dell'inverno, i riti di passaggio dell'anno vecchio all'anno nuovo, le feste dei *Cervuli*. Feste quest'ultime la cui pericolosa permanenza e pratica fra l'altro era già stata denunciata e anatematizzata dal vescovo Paciano di Barcellona a metà del IV d.C.⁵⁵.

Ritornando all'epistola 15, è bene sottolineare come il passo, inoltre, emblemizzi l'evoluzione legislativa imperiale in merito al priscillianesimo. Leone riconosce, allora, che la Chiesa, che pur non vuole spargimento di sangue, viene aiutata a debellare l'eresia dalle severe costituzioni dei principi cristiani (*severis tamen Christianorum principum constitutionis adiuvarur*)⁵⁶. La sovranità del diritto si impone sulla *nefandissima secta*, ma si macchia di un delitto, l'assimilazione al manicheismo già perseguito dalle leggi imperiali non sarà sufficiente a debellare l'eresia⁵⁷. Il rescritto di Graziano ebbe solo un effetto temporaneo e fu necessario, per comminare una pena capitale, ricorrere all'accusa di magia e stregoneria (*maleficium*). La stessa allusione nel testo al mondo militare rende chiaro l'intento di perpetrare un delitto: l'uso del verbo *prosternere* è proprio dello sbragciare, dell'atterrare fisicamente ed *ensis*⁵⁸ è la spada, sinonimo del termine *gladius*,

retic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy, Berkeley - Los Angeles - London 1995, 33-42.

⁵² Concilio di Saragozza, can. 7: Vives, *Concilios*, 17-18. Escribano Paño, *Magia*, 101.

⁵³ Ipotesi condivisibile di F. J. Fernández Conde, *Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad*, Gijón 2007, 93.

⁵⁴ Concilio di Saragozza can. 4: Vives, *Concilios*, 17.

⁵⁵ Pacian. *paraen.* I, 2-3: *Unum illud vereor, dilectissimi, ne sollicitae contrarietatis adversis inculcando quae fiunt, admoneam magis peccata quam reprimam, meliusque fuerit, Attici Solonis exemplo, tacere de magnis sceleribus quam cavere, eo usque progressis nostratium moribus, ut admonitos se existimentum vetantur. Hoc enim puto proxime Cervulus ille profecit, ut eo diligentius fieret, quo inpresius notabatur. Et tota illa reprehensio dedecoris expressi ac saepe repetiti non compressisse videatur, sed erudisse luxuriam. Me miserum! Quid ego facinoris admisi? Puto nescierant cervulum facere, nisi illis reprehendendo monstrassem.* Sul tenore di questa invettiva vd. Ch. Gabrielli, *Cristianesimo e potere nell'antichità: un esempio dalla Hispania Tarraconensis*, in *Cristianismo y poder en la Antigüedad*, SHHA, 24 (2006), 205-219. Sulle relazioni fra Paciano e Prisciliano nel panorama ecclesiastico spagnolo vd. A. Tuilier, *La politique de Theodose Le Grand et les eveques de la fin du IV^{ème} siecle*, in *Vescovi e Pastori in epoca teodosiana*, XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-11 Maggio 1996, SEA 58, II, Roma 1997, 64-65.

⁵⁶ Leo. *ep.* 15 (PL 54, 680).

⁵⁷ Vilella Masana, *Mala temporis nostri*, 7-65.

⁵⁸ Vd. Forcellini, *Lexicon Totius Latinatis*, II, 273.

quindi per metonimia l'autorità, il potere supremo del *ius* vincente come un'arma di offesa⁵⁹. *Priscillianus ... gladio addictus est* sono le parole del cronista Prospero di Tiro⁶⁰.

La violenza militare entra in uno spazio religioso: l'uso delle armi impone una *vis*. L'espressione *legum publicarum ense* dà ben ragione dell'esito finale della controversia priscillianista ovvero la decapitazione dell'eresiarca, ed implicitamente dichiara una incapacità del diritto ad affermarsi ed imporsi senza l'intervento di un'arma di offesa. L'utilizzo dell'*ensis*, in un certo senso, snatura la lotta politica, spostandola dal terreno del *ius* e della *lex* a quello dell'arbitrio e della violenza. Il ricorso alla *vis* non ebbe però l'effetto risolutivo sperato: l'eresia venne debellata, ma solo provvisoriamente. La *Gallaecia* diventò terra privilegiata di diffusione del movimento, in seguito alla traslazione dalla città di Treviri delle spoglie di Priscilliano e di alcuni proseliti, la cui condanna per *maleficium* ne propiziò l'assimilazione a martiri con liturgie e culti connessi: *ceterum Priscilliano occiso, non solum non repressa est haeresis, quae illo autore proruperat, sed confirmata latius propagata est. Namque sectatores eius, qui eum prius ut sanctum honoraverant, postea ut martyrem colere coeperunt. peremptorum corpora ad Hispanias relata magnisque obsequiis celebrata eorum funerea*⁶¹.

⁵⁹ Sul valore della spada come strumento e simbolo di giustizia vd. V. Aiello, *L'imperatore e la spada. Lettura di un simbolo in chiaro scuro*, G. Bonamente - R. Lizzi Testa (a cura di), *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI sec. d.C.)*, Munera 31, Bari 2010, 11-30.

⁶⁰ Prosp. *chron.* I p. 462, 1187. Per una ricostruzione attenta agli aspetti processuali della sentenza capitale vd. K. Girardet, *Trier 385. Der Prozeß gegen die Priscillianer*, Chiron, 4 (1974), 577-608.

⁶¹ Sulp. Sev. *chron.* 2, 51, 7-8. Cfr. Hyd. *chron.* 32, *SCh* 218, p. 112. Per un confronto sulle ipotesi relative alla identificazione del sepolcro di Priscilliano con la tomba di Santiago di Compostela vd. Fernández Conde, *Prisciliano*, 46-47 nt. 68. Sul culto delle reliquie vd. C. Cardelle de Hartmann, *El priscilianismo tras Prisciliano, un movimiento galaico?*, Habis, 29 (1998), 269-290.

INDICE

María Victoria Escribano Paño

Premisa

Rita Lizzi Testa

Introduzione

Giorgio Bonamente

Teodosio il Grande e la fine dell'apoteosi imperiale

Lucio De Giovanni

Potere e diritto nella Tarda Antichità

Angelo Di Berardino

Religionis intuitu... spectacula non edantur (CTh 2,8,24)

María Victoria Escribano Paño

Emperadores y leyes en época teodosiana (Codex Theodosianus 16,5, de haereticis)

José Fernández Ubiña

Autonomía eclesiástica y autoridad imperial en el ideario religioso de Osio de Córdoba

Chantal Gabrielli

La sovranità del diritto e il caso di Priscilliano (Leo. ep. 15)

Rita Lizzi Testa

Il terrore delle leggi in difesa dell'insatiabilis honor della Chiesa: la retorica della rappresentazione cristiana dell'Impero

Francisco Javier Lomas Salmonte

Acotaciones a los cánones iberrianos

Mar Marcos

Emperor Jovian's Law of Religious Tolerance (a. 363)

Esteban Moreno Resano

La legislación sobre los cultos tradicionales de Constantino y sus sucesores en las compilaciones oficiales romanas

Valerio Neri

La repressione penale della magia: principi e prassi giudiziaria.

Le testimonianze Antiochene

Alessandro Saggioro

La polarizzazione del sacro nel Codice Teodosiano

Ramón Teja

Sub oculis episcoporum (CTh 9, 16, 12): la inhibición de los obispos en la represión de la magia en el Imperio Cristiano

Josep Vilella Masana

Las ofrendas eclesiásticas en los cánones pseudoiberrianos: el caso de los Energúmenos

Domenico Vera

Conclusioni. Paganesimi e cristianesimi fra IV e V secolo

Índice de fuentes

Índice de autores modernos